

## DAS ARTEMIS-HEILIGTUM IN EPHEOS ZUR ARCHAISCHEN ZEIT

von

DOLORES HEGYI

Die Ionen, von denen die Stadt Ephesos gegründet wurde, siedelten sich neben dem Heiligtum einer örtlichen, kleinasiatischen Göttin an. Der uralte Kultort hat sich zwar im Laufe der Jahrhunderte hellenisiert, doch blieb das sein Eigentum bildende heilige Gebiet bis zum Schluss eine von der Stadt unabhängige Verwaltungseinheit. Die Grenzen des unter die Oberhoheit des Heiligtums gehörigen Gebietes hat sich während der Zeit mehrmals verlagert. Die ältesten Grenzen — diese dürften wahrscheinlich vor der griechischen Eroberung bestanden haben — wurden für uns durch den Mythos aufgehoben. Demnach wurde der Küstenabschnitt zwischen Pitane und Mykale von Herakles den das Heiligtum behütenden Amazonen geschenkt. Der später Artemision genannte Kultort wurde auch von Pausanias als das grösste Heiligtum von Ionien in Evidenz gehalten.<sup>1</sup>

Zur Zeit der griechischen Eroberung hat sich der Tempelbezirk und das dazugehörige Gebiet zusammengeengt, enthielt aber noch immer erhebliche Gebiete. Die im hellenistischen Zeitalter der Artemis Ephesia geweihten Haine, Flüsse und Seeküstenabschnitte dürften im archaischen Zeitalter noch zu einem zusammenhängenden „heiligen Gebiet“ gehört haben. Die Nebenflüsse vom Kaystros, Kenkhrios und Marnas, die Insel in der Mündung von Kaystros, der Hain Ortygia im Gebirge Solmissos und der gegen Klaros zu liegende Abschnitt der Seeküste, die in der Überlieferung Limnai Selinusiai genannt wird und vor dem im Meer ein kleines Heiligtum gestanden hat, wurden Artemis geweiht. Das Tal des Flusses Kaystros, dessen Nebenflüsse und die Seeküste standen also einstens unter der Kontrolle des Heiligtums. Die östliche Grenze des „heiligen Gebietes“ können wir nur für die Zeit des Kaisertums lokalisieren. Diese verlief gemäss einer Grenzsteins von Ephesos auf 5 Gehstunden entfernt.<sup>2</sup>

Das Heiligtum selbst lag zum Anfang des archaischen Zeitalters vor der Aufschüttung des Flusses Kaystros an der Ebene des Flusses und der Temenos reichte bis zur Meeresküste. Die archäologischen Erschliessungen brachten hier vier Schichten des archaischen Zeitalters ans Tageslicht.

Die erste von diesen wurde auf Naturboden gebaut. Das prägriechische Heiligtum, mit dessen Priestern die ansiedelnden Griechen einen Vertrag eingegangen sind, stand also nicht an demselben Platze. Nachdem infolge der Aufschüttung der Mündung vom Flusse Kaystros und der Vermoorung der Seeküste die Ansiedlung sich auch schon im Altertum immer mehr gegen Osten zu verlagerte, ist es möglich, dass das altertümliche Heiligtum im Sumpfe verborgen liegt.<sup>3</sup>

Auf den Kult einer prägriechischen weiblichen Gottheit verweisen in der Stadt und ihrer Umgebung zwei Denkmäler. Am nördlichen Abhang vom Panayir Dag ist in einer Felsennische die Darstellung einer weiblichen Gottheit zu sehen. Die Göttin wird von Löwen begleitet und neben ihr sind eine ältere und eine jüngere männliche Gottheit anzutreffen. Dieses Relief stammt aus der zweiten Hälfte des II. Jahrtausends.<sup>4</sup> Nördlich von Ephesos, im Gebirge Sipylus sind die Forscher ebenfalls auf die Darstellung einer aus diesem Zeitalter stammenden Göttin gestossen. Diese von Löwen umgebene Göttin weist eine Verwandtschaft mit der Gestalt der phrygischen Kybele auf.<sup>5</sup>

Der Ort des alten Ephesia-Heiligtums ist uns also noch nicht bekannt, doch weist auf seinen Kult neben der Überlieferung auch das archäologische Material. Das nach der ersten griechischen Eroberung gebaute Heiligtum zeigt noch einen anatolisch-ägeischen Einfluss. Das Heiligtum ist ein von einer Mauer umgebener Altar. Das nach dem kimmerischen Einbruch errichtete zweite Heiligtum, das Werk von Theodoros von Samos weist bereits einen Übergang zwischen dem anatolischen Kultort und dem griechischen Heiligtum auf. Das zum Anfang des VI. Jahrhunderts errichtete, sodann auf Anregung des lydischen Kroisos umgestaltete und erweiterte Heiligtum repräsentiert schon den reinen ionischen Stil.

Unsere auf die Geschichte des Kultortes bezogenen Quellen sind überwiegend hellenistischer und römischer Herkunft, über kontemporäre Bekanntmachungen hinsichtlich der anfänglichen postmykänischen und früheren archaischen Periode verfügen wir dabei überhaupt nicht. Vom Gesichtspunkte der Funktionen der Göttin besitzt daher die Fundgruppe, die aus der Basis des sog. Kroisos'schen Tempels herrührt und wahrscheinlich eine Gelübdedeponierung enthält, eine sehr grosse Bedeutung. Diese Deponierung beinhaltet 93 Elektronmünzen, gemalte Elfenbein- und bronzene Statuen, sowie Schmuckgegenstände. Für uns dürften in erster Linie die Analysis der Statuen kleiner Abmessungen religionsgeschichtliche Lehren liefern. Die früheste Gruppe der Statuen stellt Göttinnen oder Priesterinnen in xoanon-mässiger Gestaltung dar: der untere Körperteil bildet eine zylindrische Säule, lediglich der Oberkörper, der Kopf und die Arme sind – zumeist nur grosszügig – ausgearbeitet. Die aus Elfenbein und Bronze angefertigten Statuen vom VII–VI. Jahrhundert stellen Ephesia in stehender oder sitzender Körperlage mit verschiedenen Attributen dar. Am häufigsten kommt die Darstellung *πότινα θηρόων* mit Löwen, Hirschen oder Vögeln vor. Die Löwen und Raubvögel – Habicht oder Sperber zumeist – erinnern uns auch hier



an die phrygische Kybele. Sonstige Attribute der Göttin sind: Spindel, Laute, Labrys und „eine phrygische Schale mit Rotellen“, die nach Lydien und Phrygien zu zeigen.<sup>6</sup>

Die archaische Ephesie ist noch nicht identisch mit der griechischen Artemis, mit der sie erst nach dem archaischen Zeitalter identifiziert wurde, zumindest, was den Namen anbelangt. Ihre Attribute und ihr toponimisches Epitheton verweist ihre Gestalt in die Reihe der anatolischen Göttinnen, die vom Neolith-Alter angefangen eine führende Rolle gespielt haben im Pantheon von Troja, Beycesultan, Haçılar, Catalhöyük, Alaça, Tarsos und sonstigen anatolischen Ansiedlungen. Eine Gruppe von ihnen trägt ähnlich wie Ephesia ein toponymisches Epitheton: Idaia, Sipyrene, Dindymene, Berekynthia. Diese anatolische Göttin ist die Erdgöttin, die Herrin der Tiere, der gesamten Vegetation, sowie der wilden Natur. Ihre Macht erstreckt sich manchmal sogar auf die Offenbarungen des menschlichen Lebens: auf die Geburt, den Tod, auf Krankheiten. Sie ist des öfteren eine furchterregende, kriegerische Göttin, zu deren Kult auch Menschenopfer, rituelle Selbstverstümmelungen, Geisseln hinzugehört haben.<sup>7</sup>

Unter den zu ihrer Verehrung dargebotenen ex voto Gegenständen kommen neben den auch als Attribute vorkommenden Tieren häufig noch die Ziege und Sphinx, sowie die Biene vor.

Das den Priester des Heiligtums darstellende Standbild zeigt weiche, weibliche Formen, auf seinem Kleid erscheinen spät-hettitische und phrygische Muster.<sup>8</sup>

Durch das Material der Kroisos'schen Basis wird also der anatolische Charakter der ursprünglichen Gestalt von Ephesia eindeutig nachgewiesen. Es fragt sich, was von der Organisation und dem Funktionieren des Heiligtums hinsichtlich dieses anatolischen Charakters aufbewahrt wurde? Bevor wir diese Frage beantworten könnten, sehen wir die späteren Überlieferungen nach dem Gesichtspunkt durch, welche Erinnerungen das Griechentum bezgl. der prägriechischen Siedlung und des Heiligtums besessen hat und wer von ihnen als Herrin des Heiligtums angesehen wurde vor dem V. Jahrhundert.

Die Gründung der griechischen Kolonie von Ephesos kam gemäss der Tradition der Hauptwelle der ionischen Wanderung zuvor und erfolgte nach den antiken Chronographen in 1045 vor unserer Zeitrechnung. Über die Umstände der Gründung werden wir durch ein Fragment des Kreophylos von Ephesos (um 400 vor unserer Zeitrechnung herum) unterrichtet, das von Athenaios aufbewahrt worden ist.<sup>9</sup> Demnach haben Androklos und seine Gefährten zuerst die in der Mündung von Kaystros liegende kleine Insel, gemäss Plinius<sup>10</sup> die Insel Syrie, besetzt und übersetzten erst zwanzig Jahre später von einer Wahrsagung geleitet zum Festlande, wo sie eine neue Stadt gegründet und einen Tempel erbaut haben. Strabo<sup>11</sup> behauptet, dass Androklos und seine Gefährten in der Umgebung von Koressos die Stämme der Karer und Leleger angetroffen haben und nach dem Besiegen dieser haben sie ihre Stadt gegründet. Gemäss Pherekydes<sup>12</sup> wurde dieser Ort vom Stamm der Karer bewohnt

und dieser wurde von den Ionen gegen das Innere des Festlandes verdrängt.

Pausanias weiss über die Urbewohner, Leleger und Lyder Bescheid, die die obere Stadt besetzt hielten und von Androklos vertrieben wurden. Um das Heiligtum herum wohnte eine Bevölkerung gemischten Ursprungs, welche mit den Griechen einen Ausgleich einging und im Kampfe neutral blieb.<sup>13</sup>

Im Zusammenhange mit der prägriechischen Stadt und der Gründung des Heiligtums enthält die antike Überlieferung einander widersprechende Angaben und stimmt lediglich darin überein, dass diese nicht mit dem Namen der hier angetroffenen Völker, sondern dem Namen der aus der Ferne gekommenen Amazonen verbunden ist. Die Rolle der Amazonen betreffend sind aber die Meinungen wiederum verschieden.

Aufgrund der einen Version wurden die Stadt Ephesos und das Heiligtum durch die von der Pontos-Küste von Kappadokia, von den Ufern des Thermodon-Flusses nach West-Anatolien gekommenen Amazonen gegründet. Strabo behauptet unter Berufung auf Kallinos, dass Ephesos einst Smyrna genannt wurde und seinen Namen von einer Amazone erhielt. Ephesos hatte im hellenistischen Zeitalter tatsächlich einen Stadtteil namens Samorna-Smyrna.<sup>14</sup>

Gemäss der anderen Version haben die Amazonen in dem bereits bestehenden Heiligtum von Ephesos damals Zuflucht gesucht, als sie von Dionysos, sodann vom sich in Lydien aufhaltenden Herakles besiegt wurden, dieser von der Königin Hippolyta die Labrys raubte, um diese seiner Geliebten, der Königin Omphale von Lydien zu schenken. Herakles übergab bei dieser Gelegenheit den Amazonen den Küstenabschnitt zwischen Pitane und Mykale und übertrug ihnen — um sie zu versöhnen — auch den Dienst des Kults in Ephesos.<sup>15</sup>

Diese letztere Version hat auch in der amtlichen Tradition der Priester weitergelebt, dasselbe gilt auch für die örtliche Kultlegende. Als der Kaiser Tib. Klerius in 22 das Asylrecht der griechischen Heiligtümer überprüfen liess, haben sich die Delegierten von Ephesos auf diese Überlieferung berufen. Bei dieser Gelegenheit haben sie auch die auf den Kultursprung bezogene örtliche Legende vorgetragen:

“Primi omnium Ephesii adiere, memorantes non, ut vulgus crederet, Dianam atque Apollinem Delo genitos: esse apud se Cenchreum amnem, lucum Ortygiam, ubi Latonam partu gravidam et oleae, quae tum etiam maneat, adnisam edidisse ea numina, deorumque monitu sacratum nemus, atque ipsum illic Apollinem post interfectos Cyclopas Iovis iram vitavisse, mox Liberum patrem, bello victorem, supplicibus Amazonum, quae aram insiderant, ignovisse, auctam hinc concessu Herculis, eum Lydia poteretur, caerimoniam templo, neque Persarum dicione deminutum ius.”<sup>16</sup>

Die sich auf den Ursprung des Kults beziehenden Angaben legen ähnlich, wie die archäologischen Funde — für die prägriechischen anatolischen Präliminare Zeugnis ab. Selbst die Göttin von Ephesos, wurde nur sehr spät zu Artemis.



Eine ungefähr im VII. Jahrhundert für den Apollon zu Delos gedichtete Hymne führt bereits an, dass Artemis von Letho in Ortygia, während Apollon in Delos geboren wurde.<sup>17</sup> Es bleibt aber die Lokalisierung dieser Ortygia von Homer problematisch. Später wurde sie von der Legende von Delos mit Delos selbst identifiziert, ein Teil der modernen Forscher erblickt darin die bei Delos liegende Insel Rhenaia, oder sucht sie in der Umgebung von Sizilien, oder aber ist der Meinung, dass es sich um eine mythische Insel handelt.<sup>18</sup>

Die Hymne vom Apollo von Delos unterscheidet aber ausdrücklich Delos von Ortygia, desgleichen auch die Odyssee und es wird von keiner von diesen behauptet, dass Ortygia eine Insel gewesen wäre. Es steht also jener Voraussetzung von Radet, Keil und Picard nichts im Wege, dass die homerische Ortygia mit dem neben Ephesos liegenden Hain identisch ist.<sup>19</sup>

Diese Annahme wird einestails dadurch unterstützt, dass auch von einer anderen homerischen Hymne<sup>20</sup> Artemis ausdrücklich als eine kleinasiatische Göttin vorgestellt wird, die ihre Pferde an der Meles trinkt und über Smyrna nach Klaros zieht, um dort sich mit ihrem Bruder, Apollon zu treffen. Auch die Odyssee<sup>21</sup> schreibt von dieser Insel Syrie, die jenseits von Ortygia liegt und ein Besitz von Artemis und Apollon ist. Die Beschreibung der Odyssee entspricht ziemlich genau den Verhältnissen von Ephesos: der Hain von Ortygia liegt am Abhang von Solmissos gegen das Meer zu und in der Mündung der Kaystros von Ortygia auf etwa 5 km entfernt, wo die ersten griechischen Ansiedler Fuss gefasst haben. In dem homerischen Epos kommt die westanatolische Küstengegend als eine bekannte Landschaft vor und das Gleichnis von Ilias<sup>22</sup> über die Vogelwelt der Kaystros bezeugt eine unmittelbare Kenntnis der örtlichen Verhältnisse. Durch die archäologischen Ausgrabungen wurde sowohl Ortygia, als auch Syrie erschlossen, erstere im Tal Arvalia, letztere in der sumpfigen Mündungsebene der Kaystros, die seither mit Anschwemmung aufgefüllt wurde (der Hügel von Kurutepe).<sup>23</sup>

Es ist also wahrscheinlich, dass schon das religiöse Bewusstsein der Ionen im VII. Jahrhundert die bei Ephesos liegende Ortygia für den Geburtsort der westanatolisch-ionischen Artemis angesehen hat. Der Hain selbst war ursprünglich das Heiligtum der "asiatischen" Letho. Das Andenken des ehemaligen Letho-Kultes behütet das in der Nähe von Ephesos liegende Dorf Latoreia — ὄρεια κόμη Αἰγυῶς, sowie die Ehrung der Amazone Latoreia in Korossos.<sup>24</sup>

Der Name Letho bedeutet in den lykischen und lydischen Sprachen „Frau, Gebieterin“. In einer griechischen Aufschrift von Dionysopolis kommt er als „Meter Letho“ vor.<sup>25</sup>

Neben Letho spielt in der Kulttradition von Ephesos auch eine andere Göttin eine Rolle. Nach Kallimachos — für dessen Quellen die örtlichen Kulttraditionen und Priesterarchive dienten — wurde der Kult von den Amazonen gegründet, unter der Führung von Hippo, zur Ehrung Ὀπίς ἀνασσα“. Das Götzenbild der Göttin (βρέτας) wurde neben einer Scheune errichtet und die Leute führten rings um diese einen Waffentanz

vor. Der Ton der Syrinx, das Dröhnen der Füße der Tänzer, das Rasseln ihrer Waffen konnte bis zu Sardeis und den Heinen von Berekynthos gehört werden (an beiden Orten besaßen Artemis, bzw. ihre anatolische Vorgängerin einen Kult). Rings um das *βορέας* der Ahnen herum wurde später das wegen seines Reichtums berühmte Heiligtum aufgebaut.<sup>26</sup>

Der Hymnendichter Timotheos, der in der 2. Hälfte des V. Jahrhunderts v.u.Z. gelebt hat, besaß ebenfalls Kenntnis vom Opis-Kult in Ephesos. Hesychios behauptet, Opis wäre eine nahe Verwandte von Ge und Demeter, anderswo identifiziert er sie mit Hekate. In ähnlichem Sinne schreibt auch Servius: „Opis, Terra est, uxor Sabini, quam Graeci Rheam vocant. Sane hoc nomen ipsius Dianae, ab Ephesiis dicato templo, ei impositum Alexander Aetolus poeta in hoc libro qui inscribitur Musse refert. . . Alii putant Opim ipsam Dianam cognominatam, quod supra dictum est.“ Opis war auch in Delos die eine Vorgängerin von Artemis, der Artemis-Kult auf dieser Insel war mit dem in Ephesos nahe verwandt.<sup>27</sup>

Wann hat also die griechische Artemis den Platz ihrer anatolischen Vorgängerinnen im Heiligtum von Ephesos übernommen? Die Gegenwart von Artemis im Ephesos des früharchaischen Zeitalters wird von den homerischen Hymnen nur als wahrscheinlich angedeutet, jedoch nicht alle Zweifel ausschliessend bewiesen. So viel ist zweifellos, dass sie im Ionien des VII. Jahrhunderts schon eine bekannte Gottheit war, dies beweist auch neben der homerischen Hymne auch die Inschrift der aus dem frühen archaischen Zeitalter stammenden Statue von Klaros mit der Widmung für Artemis.<sup>28</sup> Das im Artemision von Ephesos vorgefundene früheste Inschriftfragment, das von der Mitte des VI. Jahrhunderts v.u.Z. stammt, benutzt das bei den anatolischen Göttinnen so häufige toponymische Epitheton: *Δεσποίνη Έφεσία*.<sup>29</sup>

Viele Leute hielten Artemis, zu ihrer Mutter Letho und ihrem Bruder Apollon ähnlich für eine Göttin kleinasiatischen Ursprungs. Das Vorkommen ihres Namens auf den linearen B – Tafeln des mykenischen Zeitalters verweist aber auf die griechische Herkunft der Göttin. Die Gestalt der Göttin ist uns anhand der Darstellungen von Krete und Mykene wohl bekannt; sie war Herrin der Tiere, der Berge, Gewässer und Bäume.<sup>30</sup> Die verwandte Natur der Artemis vom Balkan und der anatolischen Mutter- und Erden-Göttinnen, sowie deren ähnliche Funktionen haben es ermöglicht, dass Artemis ihre anatolischen Verwandten nach der griechischen Eroberung allmählich in den Hintergrund gedrängt hat.

Wie vorstehend gesehen, kommt sie in einem Fragment von Timotheos auch noch in der zweiten Hälfte des V. Jahrhunderts als die Göttin von Ephesos *Οὔπις ἄνασσα* vor. In einem ebenfalls von ihm herrührenden anderen Fragment, das sich des zwischen den Griechen und Persern stattgefundenen Krieges erinnert, wendet sich ein phrygischer Krieger in seiner barbarischen Sprache an die „grosse“ Artemis von Ephesos um Hilfe.<sup>31</sup> Diese beiden Fragmente beweisen, dass die Göttin von Ephesos auch von den anatolischen Einwohnern des V. Jahrhunderts eigen genannt wurde und alle Anzeichen weisen darauf hin, dass



Kult von Artemis in Ephesos nur am Ende des V. Jahrhunderts infolge der Hegemonie von Athen eine endgültige Festigung erfahren hat. Das selbe können wir auch in anderen anatolischen Heiligtümern erfahren: in Sardeis übernimmt zu dieser Zeit den Platz von Kybele Artemis-Artimúš und in diese Zeit fällt ihr Sieg auch in Perge, Kindya und Magesia.<sup>32</sup>

Im Mittelpunkt des ARTEMIS-Kultes stand im IV. Jahrhundert v.u.Z. und im hellenistischen Zeitalter ein primitives Xoanon: „ein Holzkern mit vielfachem Zutat orientalischer Symbolik“.<sup>33</sup> Dieses Xoanon wurde gemäss der Überlieferung von den Amazonen im sumpfigen Überschwemmungsgebiet der Kaystros gefunden. Wir wissen nicht, ob das von Kallimachos erwähnte *βοέτας* aus Holz bestand und mit dem von Pausanias angeführten Xoanon in Verbindung gebracht werden kann. Im ersten Jahrhundert wurde in Ephesos auch ein steinernes Götzenbild verehrt, das vom Himmel heruntergefallen ist.<sup>34</sup> Es handelte sich wahrscheinlich um einen Meteorstein, wie ein solcher auch im Kult der Muttergöttin von Pessinus zu finden ist.<sup>35</sup> In einer Hettiten-Inschrift des XIV. Jahrhunderts wird dargestellt, wie vor Angesicht einer Armee ein Meteorstein vom Himmel geradenwegs in die Hauptstadt Apašaš des feindlichen Staatenbundes Arzawa herunterstürzte. Diese Angabe verdient deshalb Beachtung, weil der Name Apašaš von mehreren Leuten mit dem Namen Ephesos in Verbindung gebracht wird und wie es der Hettiten-Quelle entnommen werden kann, lassen sich die beiden Städte auch örtlich identifizieren.<sup>36</sup> Es ist also vorstellbar, dass die Gründung des Kultes in diese Zeitperiode gefallen ist und anfänglich die Form von Litholatrie angenommen hat.

Der auf dem Gebiete von Ephesos zum Vorschein gekommene älteste archäologische Fund, die bronzene Statue eines Priesters von kleiner Figur stammt vom XIII. Jahrhundert v.u.Z. und gemäss der Ansicht von Hanfmann ist diese: The first concrete proof that a culture of generally "Hittite" affiliation existed at Ephesos prior to the arrival of the Greeks. . . It proves that there was an Anatolian settlement on the Koressos before the earliest Greek colony".<sup>37</sup> Durch diesen Fund wird also bewiesen, dass an der Stelle von Ephesos bereits im hettitischen Zeitalter eine Siedlung vorhanden war und offensichtlich bestand auch irgendein Kult. Das Vorkommen der Amazonen in der Kultlegende weist gleichfalls gegen das Anatolien des zweiten Jahrtausends zu.

Von der in den Amazonenlegenden sich widerspiegelnden gesellschaftlichen und politischen Situation wurde die Erinnerung an eine wahrhaftige historische Vergangenheit aufbewahrt. Den Nachfolgerinnen der mythischen Amazonenköniginnen des II. Jahrtausends v.u.Z. begegnete das Griechentum noch persönlich in Lydien, Lykien, Karien. Denken wir bloss an die karische Königin Artemisia, die im heiligen Hain der Mutter der Götter selber die orgienartigen Feier unter Musik, Tanz, der Teilnahme von Eunuchen und jungen Mädchen führte und selbst davon nicht zurückgeschreckt ist, in der Schlacht von Salamis im Jahre 480

v.u.Z. ihre Flotte persönlich zu kommandieren gegen die Griechen, wobei sie mit ihrer Tapferkeit auch die Anerkennung von Xerxes erwarb.<sup>38</sup>

Die Wurzeln des Kultes in Ephesos, wie dies schon aus unseren bisherigen Ausführungen ersichtlich, reichen bis zum Anatolien des II. Jahrtausends v.u.Z. zurück und das Weiterleben dieses anatolischen Charakters lässt sich bis zum Ende des archaischen Zeitalters nachweisen, sogar bis zu einem gewissen Grade auch darüber hinaus.

Dieser anatolische Charakter kann aber nicht nur im Kult selbst, sondern auch in der Organisation des Priestertums, das die Kulttätigkeiten versehen hat, nachgewiesen werden.

Bezgl. der Organisation des Heiligtums verfügen wir nur seit dem hellenistischen Zeitalter über ausgedehntere Angaben, für die vorangehenden Perioden sind nur Folgerungen anhand verstreuter Hinweisungen möglich.

Im V. Jahrhundert v.u.Z. stand dem Heiligtum ein Oberpriester vor, dessen angenommener jeweiliger Name: Megabyzos war.<sup>39</sup> Nachdem von den Griechen der persische Name Bagabuchša<sup>40</sup> in dieser Form übernommen wurde, halten dies die Forscher für ein Amt persischen Ursprungs. Nachdem wir wissen, dass zwischen dem Heiligtum und den Persern gute Beziehungen bestanden haben und die Perser sich auch ansonsten in die inneren Angelegenheiten der Heiligtümer nicht eingemischt haben, scheint diese Erklärung nicht ausreichend zu sein. Das erste Element des persischen Namens Baga-buchša ist mit dem aus mehreren indoeuropäischen Sprachen bekannten Wort, das „Gott“ bedeutet, identisch, der Sinn des Namens ist: „God-freed“, „von Gott erlöst“.<sup>41</sup> Das Vorkommen des Wortes „baga“ – „Gott“ – lässt sich unter den Sprachen Anatoliens in der phrygischen nachweisen, dürfte aber auch in anderen anatolischen Sprachen vorgekommen sein. Als die Griechen den Kult der phrygischen Hauptgottheit übernommen und mit dem ihres Zeus identifiziert haben, wurde von ihnen zwecks Unterscheidung das Beiwort Bagaios<sup>42</sup> hinzugefügt, was eine ins Griechische übernommene Variation des phrygischen Wortes „Gott“ bedeutet hat. In der phrygischen, oder einer anderen anatolischen Sprache konnte vielleicht ein Würdenname, der das Element „baga“ enthielt, das als Grundlage des Namens „Megabyzos“ in Ephesos gedient hat, vorgekommen sein. Menandros übersetzt den Namen Megabyzos mit dem griechischen Theotimos,<sup>43</sup> was jedoch der Bedeutung des persischen Bagabuchša nicht entspricht.

Im römischen Zeitalter war das Oberhaupt des Heiligtums eine Priesterin und dies war die Folge der Restaurierung der Organisation vom Heiligtum. Ursprünglich hat also die Leitung des Heiligtums in den Wirkungskreis einer Oberpriesterin gehört.<sup>44</sup> Doch wann dürfte diese Änderung eingetreten sein? Als die Phokaier in 546 v.u.Z. vor dem persischen Kyros flüchtend gegen Westen zu mit ihren Schiffen unterwegs waren, nahmen sie auch den Kult der Ephesia mit sich und als sie Massili gründeten, errichteten sie dortselbst ein Heiligtum für sie und übertrug dessen Aufsicht einer Oberpriesterin, die einer vornehmen Familie entstammte.<sup>45</sup> Da es sich in diesem Falle um die genaue Nachahmung



Kultes handelt, sind wir berechtigt, vorauszusetzen, dass im VI. Jahrhundert auch noch in Ephesos die Hauptmacht von einer Priesterin wahrgenommen wurde. Parallel können wir anführen, dass im Kult von der Kybele von Sardeis, sodann von Artemis-Artimuś eine Priesterin, die den Titel *κρυς* führte, die leitende Rolle spielte, im Heiligtum der Ma von Komana hingegen in sämtlichen Zeitaltern in Männerkleider angezogene bewaffnete Priesterinnen der Göttin dienten.<sup>46</sup> Dies dürfte auch der Fall in Ephesos gewesen sein, wie hierauf auch aufgrund der Amazonenlegende gefolgert werden kann. Der Name Megabyzos taucht zuerst in der zweiten Hälfte des V. Jahrhunderts auf, also in der Periode, wo der Kult von Artemis in Ephesos endgültig Fuss fasst. Es scheint am allerwahrscheinlichsten zu sein, dass zur Aufhebung der in den Augen der europäischen Griechen so unsympathischen „matriarchalischen“ Organisation zur Zeit der Hegemonie von Athen kam und gleichzeitig erfolgte die Hervorhebung eines im Kult früher nur eine untergeordnete Rolle spielenden Priesters.

Neben den griechische Namen tragenden Priestern und Priesterinnen der in der hellenistischen Periode sehr kompliziert gewordenen Heiligtumsorganisation finden wir – neben dem Megabyzos – noch zwei nicht griechische Würdenbenennungen, die auf die frühen Zeiten zurückgeführt werden können und interessante Lehren für die frühzeitige Geschichte des Heiligtums liefern.

Die erstere ist die Benennung *Melissai*, was Bienen-Priesterinnen bedeutet. Priesterinnen von dieser Benennung kommen auch in anderen griechischen Heiligtümern vor und das Wort selbst ist – unter Beweis des Bildungselements – ss – prägriechischen Ursprungs. Die *Melissai* von Ephesos lebten in einer Lebensgemeinschaft mönchartigen Charakters und haben den alltäglichen kulthaften Dienst des Heiligtums versehen. Sie haben die Opfer, die kultischen Tänze und die Prozessionen vorbereitet.<sup>47</sup> Neben der Benennung *Melissai* verdient eine besondere Beachtung die Priesterkorporation *ἑσσήνες*, deren Name in der antiken Religionslehre allein stehend ist. Aufgabe dieser Essenen war die Vorbereitung der festlichen Gastmähler und in dem hellenistischen Zeitalter auch die Bekleidung von administrativen Aktivitäten. Ihr Name wird vom *Ethymologicum Magnum* folgendermassen erörtert: *Ἑσσήν ὁ βασιλεὺς, κατ' Ἐφεσίους, ἀπὸ μεταφορᾶς τοῦ Μελίσσου βασιλέως.*

Durch diese Angabe wird bewiesen, dass die Mitglieder dieser Korporation früher eine viel höhere Würde bekleidet haben in der Organisation des Heiligtums und sie waren die „Bienenkönige“.

Mehrere Anzeichen weisen darauf hin, dass den Bienen im Kult von Ephesos eine besondere Rolle zugefallen ist. Die im archaischen Zeitalter beginnende Münzenprägung in Ephesos wählt zum Emblem die Biene. Unter den Votivgeschenken des archaischen Zeitalters kommen die Bienen in grosser Anzahl vor. Diese Angaben beweisen, dass die Biene in Ephesos nicht nur ein einfaches religiöses Symbol dargestellt hat. Die fleissigen „Bienenpriesterinnen“, von denen die Kultaktivitäten wahrgenommen wurden, sowie die „Bienenkönige“, die ihr Amt nur ein Jahr lang beklei-

deten und anfänglich die dem Heiligtum vorstehende „Bienenkönigin“, bildeten einen theokratischen „Bienenstaat“. Dies ist die früheste Form der Heiligtumsorganisation, auf die gefolgert werden kann und die nach dem Vorhandensein der Oberpriesterin bis zum Ende des archaischen Zeitalters bestanden hat. Die Untersuchung der Frage, ob es im Kult von Ephesos eine solche Periode gegeben hat, in welcher das Gleichnis des Bienenstockes auch in die Praxis übertragen wurde und der Essen oder die Essenen nach dem mit der die Göttin Erde oder Fruchtbarkeit personifizierenden Oberpriesterin abgehaltenen *ιερός γάμος* ermordet wurden, wie man auf dies aufgrund der von Frazer eingesammelten Analogien denken könnte,<sup>48</sup> wurde in die Welt der Hypothesen führen.

Die Tempelorganisation des archaischen Zeitalters hat also zum Kult analog seinen altherkömmlichen Charakter bewahrt und wurde nur im klassischen Zeitalter hellenisiert, selbst die Reste der alten Organisation zur Gänze konserviert.

Die Priester des Heiligtums der Artemision von Ephesos, das in Kleinasien am meisten besucht wurde, entfalteten nicht nur eine religiöse Tätigkeit, sondern haben auch sehr wichtige wirtschaftliche Agenden versehen. Dafür gilt als Beweis die dünne Silberplatte in der Grösse von  $23 \times 6$  cm, mit welcher eine Verrechnung des Tempels zum Vorschein kam, leider in einer schwer beschädigten Form. Die Inschrift kam östlich von der Basis eines Tempels vom Zeitalter des Kroisos (D) damit in gleicher Höhe zum Vorschein. Diese Silberplatte war zu einem festen Gegenstand befestigt, wie auf dies nach den Spuren, die an den vier beschädigten Ecken zu sehen sind, gefolgert werden kann. Die Inschrift enthält – wie wir es sehen werden – aller Wahrscheinlichkeit nach die Verrechnung von einem Jahr, wäre sie also von ihrem ursprünglichen Ort zum Vorschein gekommen, so hätten die Forscher auch die Verrechnungen der übrigen Jahre auffinden müssen. Doch hatte der die Ausgrabungen ausführende Hogarth die Umgebung des Fundortes umsonst erschlossen, es gelang ihm nicht, auf weitere Spuren von Inschriften zu stossen. Die Inschrift dürfte also von einem sekundären Ort stammen und ihr Alter wurde nicht nach der Schicht, aus welcher sie hervorgekommen ist, sondern gemäss der Merkmale der Schrift bestimmt. Demnach fällt ihr Alter in die zweite Hälfte des VI. Jahrhunderts.<sup>49</sup>

Wie bereits erwähnt, blieb die Inschrift in einem sehr schwer entzifferbaren Zustand erhalten, daher stützen wir uns im weiteren Verlaufe nur auf die bestimmt erklärbaren Details und lassen die unsicheren Ergänzungen ausser acht.

Der erste Posten der Verrechnung enthält die Geschenke, deren Gesamtgewicht beträgt 40 goldene Mina. Der zweite Posten ist die aus der Stadt einlaufende Steuer, deren Summe beläuft sich auf 25 silberne Mina. In der Inschrift wird erwähnt, dass diese früher in Gold entrichtet wurde. Der dritte Posten bezeugt das Einzahlen von 6 Mina (goldene oder silberne?), deren Quelle *ἐκ τοῦ δόρατος* ist. Auf die Deutungsmöglichkeit von diesem Posten greifen wir noch zurück. Eine von einer unbekannt Quelle stammende Einzahlung macht 33 silbernen Mina aus. Eine Einn-



me von 70 silbernen Mina entstammt der Seefahrt, falls die Ergänzung von  $\nu\alpha\upsilon\tau$  ...  $\tau\acute{o}$   $\nu\alpha\upsilon\tau\iota\chi\acute{o}\nu$  ist. In der Inschrift folgt an dieser Stelle eine grössere „lacuna“, sodann kommt ein Posten von 10 Mina (goldene oder silberne?) für „Salz“. 5 sehr schwer lesbaren Zeilen können die Posten von 19 einhalb, 30, 14, einhalb Mina und von einem 5 Halbhektes mit Bestimmtheit entnommen werden, deren Ursprung geht vom Text der Inschrift nicht hervor. Der letzte unversehrte Satz berichtet über die Verleihung von 30 Mina.<sup>50</sup> Die weiteren zweieinhalb Zeilen sind stark beschädigt.

Zur Deutung des Textes müssen wir dessen bewusst sein, dass im Ephesos des archaischen Zeitalters eine örtliche Variante des Gewichts- und Geldsystems von Miletos Anwendung gefunden hat.<sup>51</sup> Die zeitgemässen Nachprüfungen haben bewiesen, dass selbst unter den griechischen Münzen identischen Wertes Abweichungen von einigen Zehntelgramms vorgekommen sind, was auch mit der Ungenauigkeit der Waagen des Altertums erklärt werden kann. So bewegte sich die Drachme von Ephesos bis zum V. Jahrhundert um 3,4 gr herum, während die von Miletos bei 3,6 lag. Ein Mina war 100 Drachmen wert, ein Mina beinhaltete also in Ephesos 340 gr Silber oder Gold, je nach dem, ob es sich um ein goldenes oder silbernes Mina gehandelt hat. Das Wertverhältnis des Goldes zum Silber betrug bei der Jahrhundertswende von VI – V. 13 : 1.<sup>52</sup>

Der Umstand, dass die in den Inschriften angegebenen Werte fallweise sehr hoch waren – nur aus Geschenken 40 goldene Mina – schliesst die Möglichkeit aus, im Text nur eine auf ein Monat bezogene Verrechnung zu erblicken, wir können also lediglich mit jährlichen Posten rechnen. Die „Geschenke“ enthalten goldene Gegenstände. Es ist aber nicht klar, ob darin auch die geschätzten Werte der übrigen Geschenke mitbegriffen sind. Wir sind darüber unterrichtet, dass dem Heiligtum auch sonstige Geschenke zuteil wurden, so z.B. bot der lydische König Kroisos neben seinen sonstigen Geschenken der Göttin auch das Haus jenes lydischen Kaufmanns von Sardeis dar, der vor seiner Machtergreifung nicht bereit war, ihm Geld zu leihen. Aus dem Übel hat ihm ein Bankier von Ephesos herausgeholfen. Die Überlieferung<sup>53</sup> bezeichnet diesen Bankier als einen Privatmann – wir stehen auch in diesem Falle einem Fragmenttext gegenüber – doch können wir aufgrund der Gutmütigkeit von Kroisos, die er dem Heiligtum von Ephesos gegenüber bekundete, auch das voraussetzen, dass der Wohltäter ein Beauftragter des Heiligtums gewesen ist und dies hat Kroisos später, als er den Thron bestieg, erwidert.

Das Verhältnis zwischen der Stadt und dem Heiligtum wird durch die Angabe erhellt, wonach die Stadt eine Steuer dem Heiligtum entrichtet hat. Im Mutterlande ist gerade das Gegenteil zu verzeichnen, obgleich dies nicht in der Form einer Steuerzahlung zum Vorschein kommt. Von den beiden führenden griechischen Heiligtümern in Europa gehörte das von Olympien zur Verwaltung von Pisa, bzw. Elis, während das von Delphoi – trotzdem dieses mit mehr oder weniger Erfolg mehrmals versuchte, sich selbständig zu machen – unter der Obhut von Phokis stand.

Im klassischen Zeitalter wurde die Stadt diese Steuer los und das Heiligtum gewann sein Anrecht für Steuereinnahme erst zur Zeit von Alexander dem Grossen zurück.<sup>54</sup>

Das Wort *δόρυτος*, das im dritten Posten vorkommt, kann zweierlei gedeutet werden, es kann gleichermassen Holz und Lanze bedeuten. Der in Frage stehende Textteil kann sich also nicht auf das vom Verkauf von Holz stammende Einkommen oder aufs aus der Kriegsbeute kommende Zehntel beziehen. Bei den Griechen war es üblich, das Zehntel der Kriegsbeute einem grossen Heiligtum darzubieten, doch ist uns von der frühen Geschichte von Ephesos kein solches Beispiel bekannt. Die andere Deutung wird hingegen auch durch eine Stelle von Strabo<sup>55</sup> unterstützt, wo er erklärt, dass in der Umgebung von Ephesos auch Kyparissos gewachsen sind und dies erwähnt er eben im Zusammenhang mit der Ortygia, die der Artemis geweiht war. Diese Baumart ist orientalischen Ursprungs, auch zum Bau von Schiffen geeignet und hat im Altertum einen grossen Wert repräsentiert. Das Einkommen nach der Holzausbeute betrug 6 goldene oder silberne Mina. Nachdem wir die früheren Preise nicht kennen, verfügen wir über keine Vergleichsbasis. Die einzige griechische Angabe hinsichtlich des Preises vom Kyparissos-Holz stammt vom Jahre 328 vor unserer Zeitrechnung. Damals belief sich der Preis eines Kyparissos-Stammes auf 50 Drachmen von Attika.<sup>56</sup> Unter Berücksichtigung der allgemeinen Preiserhöhungsverhältnisse bedeutete dies das 3–5fache des Preises vom VI. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung. Da wir nicht wissen, ob es sich im Text um goldene, oder silberne Mina handelt, sind wir auch nicht imstande, die Grösse dieser Einkommensquelle beureteilen zu können.

Im Text erscheint auch ein Einkommen, das von der Seefahrt herrührt. Die Wurzel *ναυτ-* weist in allerlei Ergänzungen auf die Schifffahrt, diese Deutung kann also zu einem hohen Prozentsatz als sicher angenommen werden. Ein Einkommen von der Seeschifffahrt konnte dem Heiligtum auf zweierlei Arten zuteil werden. Wir wissen, dass im archaischen Zeitalter eine Einnahmequelle des Heiligtums von Delphoi jene Zölle dargestellt haben, die im Hafen von Kirrha, der zum Heiligtum gehörte, von den aufs Land getretenen Seeleuten eingehoben wurden. Der erste heilige Krieg ist eben deshalb ausgebrochen, der mit der Niederlage von Delphoi und dem Verlust seines Hafens geendet hat (zum Anfang des VI. Jahrhunderts vor unserer Zeitrechnung).<sup>57</sup> Neben den Zöllen wurden die Heiligtümer auch durch jene Zehntel bereichert, die nach einer glücklichen Seefahrt und kommerziellen Unternehmung von den Kaufleuten je einer Gottheit dargeboten wurden. Auf diese Weise hat Aiakes von Samos z.B. Mitte des VI. Jahrhunderts vor unserer Zeitrechnung dem Heiligtum der Hera die Statue gewidmet, welche aus dem Zehntel seines Gewinns errichtet wurde und deren Sockel mit der Inschrift, welche die Widmung enthält, während der Ausgrabungen auch zum Vorschein kam.<sup>58</sup> Im Falle von Ephesos dürfte die von den beiden Schifffahrten stammende Einkunftsquelle in Frage gekommen sein.



Sehr wichtig ist die Angabe, die sich auf die Leihung von 40 goldenen oder silbernen Mina bezieht, wobei letztere wahrscheinlicher ist. Es ist uns bekannt, dass mit der zweiten Hälfte des V. Jahrhunderts vor unserer Zeitrechnung angefangen die griechischen Heiligtümer sich auch mit Anleiheangelegenheiten befasst haben — allgemein mit einem Zinssatz von 10% — doch ist diese die früheste Angabe in bezug auf die derartige Tätigkeit eines Heiligtums.

Die Posten, welche dem Text entnommen werden können, weisen nur auf einen Teil des Einkommens vom Heiligtum hin, doch bezeugen auch in Form eines Fragments den Reichtum, über welchen das Heiligtum verfügte. Als sonstige Einnahmequellen können noch — ähnlich wie bei anderen Heiligtümern — die zum Ackerbau geeigneten Gebiete berücksichtigt werden, bekannt ist z.B. auch der berühmte Weinbau von Ephesos. Der Fischbestand der Flüsse, die der Artemis geweiht waren, bildeten ebenfalls das Eigentum des Artemision. Das auch in der Inschrift angeführte „Salz“ stammte wahrscheinlich von den aus dem hellenistischen Zeitalter bekannten Salinen in Selinusia.

Aufgrund einer Beschreibung von Xenophon<sup>59</sup> können wir uns vorstellen, wie die Umgebung des Heiligtums ausgesehen hat. Xenophon hat nämlich in Skillous vom Peloponnesos, wo ebenfalls ein Fluss namens Selinus hindurchfließt, das verkleinerte Ebenbild des heiligen Geländes von Ephesos errichtet. Hierüber berichtet er wie folgt: „Zufälligerweise fließt hier auch ein Selinus benannter Fluss durch, in Ephesos fließt er neben dem Heiligtum vorbei und in beiden kann man Fische und Muscheln finden. Am Gelände von Skillous werden allerlei Tiere gejagt, die nur zu erbauten sind. Vom heiligen Silber wurden Altar und Heiligtum errichtet, ansonsten haben die Einwohner unter Einhebung des Zehntels der Göttin von der Ernte des Bodens ein Opfer dargebracht und an diesen Feierlichkeiten nahmen sowohl die Bürger, wie auch die in der Umgebung wohnhaften Männer und Frauen teil. Die Göttin verlieh den Zeltbewohnern Gerstenbrot, Kuchen, Wein und Süßigkeiten, die das Opfer darbringenden und an der Jagd teilnehmenden Leute wurden mit einem Teil der Heiligen Gabe bedacht. Die Söhne des Xenophon veranstalteten nämlich anlässlich des Feiertages die Jagd und jeder, der dazu Lust hatte, konnte mittun. Die Jagdbeute bestand aus zum Teil vom heiligen Gefilde, zum Teil von Phloe stammenden Wildschweinen, Gazellen und Rehen. Das Gebiet befindet sich längs der von Sparta nach Olympia führenden Strasse, liegt vom Heiligtum des Zeus in Olympia auf eine Entfernung von 20 Stadion. Am heiligen Gebiet befinden sich Felder und von Bäumen strotzende Berge, die für das Halten von Schweinen, Ziegen, Rindvieh und Pferden geeignet sind, ausserdem ermöglichen diese auch, die Lasttiere der zum Fest Kommenden mit Futter zu versorgen. Rings um das Heiligtum herum wachsen Obstbäume, deren Frucht geniessbar ist. Das Heiligtum selbst ist im Kleinen dem in Ephesos ähnlich, das vom Kyparissos hergestellte Xoanon ist ebenfalls ähnlich zur Statue in Ephesos, nur ist vergoldet.“

Nach dieser Beschreibung können wir uns vorstellen, wie das Original sein konnte, über dessen verkleinertes Ebenbild hier berichtet wurde.

Das Artemision zu Ephesos konnte also sein Ansehen nicht nur dem Kult von alter Vergangenheit verdanken, sondern jener grossartigen, sich über Jahrhunderte hindurch anhäufenden Schatzfülle, die zum Teil von den Gaben der Gläubiger, zum Teil von der planmässigen Ausnützung der Gegebenheiten des Tempelreichtums herrührte. Vor dem Ansehen des Heiligtums mussten sich nicht nur die Griechen beugen, sondern auch die Könige von Persien, Alexander der Grosse und schliesslich auch die Führer von Rom.

#### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Pausanias VII. 2, 6–8 (Herausgegeben von W. H. S. Jones—H. A. Ormerod—R. E. Wycherly. London 1964–5. Loeb Classical Library). Herakleides Pontikos 3. Fragmentum (Müller: Fragmenta Historicorum Graecorum II. 222. 1.)
- <sup>2</sup> Ch. Picard: *Éphèse et Claros*. Paris 1922. 51–63.
- <sup>3</sup> D. G. Hogarth: Excavations at Ephesos. The Archaic Artemision. London 1908. — W. R. Lethaby: The Earlier Temple of Artemis at Ephesos. *Journal of Hellenic Studies* XXXVII (1917) 1–16. Kurze Zusammenfassung der neueren Ausgrabungen: W. Alzinger, *Die Stadt des siebenten Weltwunders*. Wien 1962.
- <sup>4</sup> Alzinger op. cit. 168–169.
- <sup>5</sup> S. Lloyd: Early Anatolia. Pelican Books 1956. 145. H. Th. Bossert: *Altanatolien*. Berlin 1942. Nr. 560–2.
- <sup>6</sup> Hogarth op. cit. 74–231. — Picard i.m. 572–89. — E. Akurgal: *Die Kunst Anatoliens*. Berlin 1961. 98 und 204 Seiten.
- <sup>7</sup> Auf die Göttin bezogen zuletzt: E. O. James: *The Cult of the Mother goddess*. London. 1959.
- <sup>8</sup> Hogarth op. cit. 94–231.
- <sup>9</sup> Athenaios VIII. 62 p. 361 c. (Herausgegeben von Ch. B. Gulick. London 1951–7. Loeb Classical Library).
- <sup>10</sup> Plinius: *Historia naturalis* V. 115. (Herausgegeben von H. Rackham—D. E. Eichholz. London 1958–62. Loeb Classical Library)
- <sup>11</sup> Strabo XIV. 1, 21 p. 640 (herausgegeben von H. L. Jones. London 1960–9. Loeb Classical Library)
- <sup>12</sup> Strabo: XIV. 1, 3. p. 632.
- <sup>13</sup> Pausanias VII. 2, 7–8.
- <sup>14</sup> Strabo: XI. 5, 3, 4. p. 504; XII. 3, 21. p. 550. — Herakl. Pont. 34. fr. — Scholion zur Ilias VI. 186. (herausgegeben von H. Erbse. Hildesheim. 1966.) — Kallimachos: *Artemis Hymne* 237–49. (Herausgegeben von A. V. Mair. London 1955. Loeb Classical Library)
- <sup>15</sup> Plin. Hist. Nat. V. 115. — C. Julius Solinus 40, 2 (herausgegeben von Th. Mommsen. Berlin 1858) — Justinus II. 4, 15 (Fr. Ruehl. Leipzig 1886. Teubner). — Strabo XIV. 1, 4. p. 633. — Stephanos Byzantios, Stichwörter: *Ἐφεσος, Σάμοθρα, Σμύρνα* (Dindorf—Meinecke Ausgabe, Leipzig 1849.)
- <sup>16</sup> Pausanias VII. 2, 7–8. — *Ethymologicum Magnum* *Ἐφεσος, Αἰατὶς* als Schlagworte. (F. Sylburgius. Lipsiae 1816). — Plut. *Questiones Graecae* 45. 302 A (Plutarchos: *Moralia* IV. Herausgegeben von F. C. Babitt. London 1962. Loeb Classical Library)
- <sup>17</sup> Tacitus: *Annales* III. 61.
- <sup>18</sup> Homeros: *Hymne des Apollon* I. 16. (T. W. Allen—W. R. Halliday—E. E. Sikes: *Homeric hymns*. Oxford 1963)
- <sup>19</sup> J. Keil—J. Schmidt: *Ortygia*. PWRE XVII/2. 1942. 1519–26. M. B. Sakellariou: *La migration grecque en Ionie*. Athènes 1958. 126–7. 131.
- <sup>20</sup> Picard op. cit. 2., 62., 64., 394–401.
- <sup>21</sup> Homeros: *Artemis Hymne* (IX)



- <sup>21</sup> Homeros: *Odysseia* XVI. 403–7. (A. T. Murray. London 1969. Loeb Classical Library)
- <sup>22</sup> Homeros: *Ilias* II. 459–63. (A. T. Murray. London 1960–3. Loeb Classical Library)
- <sup>23</sup> J. Keil: *Ephesos. Ein Führer durch die Ruinenstätte und ihre Geschichte*. Wien. 1955<sup>3</sup>. 2. Landkarten.
- <sup>24</sup> Athenaios. I. 57. — A. Fick: *Prägriechische Ortsnamen*. Göttingen 1905. 29. — Picard op. cit. 12.
- <sup>25</sup> L. Robert: *Villes d'Asie Mineure*. Paris. 1935. 128. p.
- <sup>26</sup> Ch. Picard: *L'Ephesia, les amazones et les abeilles*. *Revue des Études anciennes*. LXII (1940) 270. p.
- <sup>27</sup> Macrobius: *Saturnalia* V. 22. 4–5. (J. Willis. Lipsiae 1963). Hesychios, Schlagwort *Ἀρχηρώ* und *Ὠπι ἄνρασσα* (K. Latte. Hauniae 1964). — Der Kommentar von Servius zu XI. 5 32. der *Aeneis* von Virgil. (G. Thilo — H. Hagen. Lipsiae 1878–84). — H. Gallet de Santerre: *Délos primitive et archaïque*. Paris 1958. 127–34, 165–73, 252–7.
- <sup>28</sup> *American Journal of Archaeology* (1961) 49.
- <sup>29</sup> Hogarth op. cit. 120–144.
- <sup>30</sup> Ventris-Chadwick: *Documents in Mycenaean Greek*. Cambridge 1956. no. 127. — M. P. Nilsson: *The Minoan-Mycenaean Religion*. Lund 1950. 353–425, 503–13.
- <sup>31</sup> Timotheos: *Persai* 172. (Diehl: *Antologia Graeca* II. 134).
- <sup>32</sup> Picard op. cit. 471–2.
- <sup>33</sup> E. Curtius: *Ephesos*. Berlin 1874. 7.
- <sup>34</sup> *Acta Apostolorum* XIX 34 (A. Merk: *Novum Testamentum Roma* 1953.) Suda Schlagwort *Λιοπετέες* (G. Bernhardt, Halle 1843)
- Isidorus Pelusiotes IV. epist. 207. (Migne, *Patristica Graeca* LXXVIII)
- <sup>35</sup> Picard op. cit. 357. 474–5.
- <sup>36</sup> Garstang-Gurney: *The Geography of the Hittite Empire*. Ankara–London. 1959. 88.
- <sup>37</sup> G. M. A. Hanfmann: A „Hittite“ Priest from Ephesos. *American Journal of Archaeology* LXVI (1962) 1–4. und Pl. 1–4.
- <sup>38</sup> Herodotos VII. 99; VIII. 87. 103 (A. D. Godley. London 1924. Loeb Classical Library) — Polybios VIII. 53. 4 (E. Wölfflin. Leipzig 1860. Teubner) — Picard, *Revue des Études anciennes* LXII (1940) 276–83.
- <sup>39</sup> Xenophon: *Anabasis* V. 3–4. (C. L. Brownson. London 1968. Loeb Classical Library).
- <sup>40</sup> Dareios Behistun IV. 85. (R. G. Kent: *Old Persian*. New Haven 1953<sup>2</sup> 53 sk.) — Herodotos III. IV. und VII. in mehreren Teilen dieser Bücher.
- <sup>41</sup> Kent op. cit. 53 und 179.
- <sup>42</sup> Hesychios Schlagwort *Βαγαῖος*.
- <sup>43</sup> Plautus: *Bacchides* 308. (P. Nixon. London 1951. Loeb Classical Library)
- <sup>44</sup> Picard op. cit. 661.
- <sup>45</sup> Strabo IV. 1, 4 p. 179.
- <sup>46</sup> James op. cit. 84–90.
- <sup>47</sup> Ihre erste Erwähnung: Aristophanes, *Frösche* 1274 (B. B. Rogers. London 1954. Loeb Classical Library). — Picard op. cit. 182–90.
- <sup>48</sup> J. G. Frazer: *Lectures on the Early History of the Kingship*. London 1905.
- <sup>49</sup> Hogarth op. cit. 120–2. — F. Solmsen: *Inscriptiones Selectae*<sup>4</sup>. Leipzig 1940. 56.
- <sup>50</sup> F. Heichelheim: *An Ancient Economic History*. II. Leiden 1964. 73.
- <sup>51</sup> E. Babelon: *Traité des monnaies grecques* II/1. Paris 1907. 56.
- <sup>52</sup> Herodotos III. 95 — A. Böckh: *Die Staatshaushaltung der Athener*. Berlin. 1886 (Photomechanischer Nachdruck 1967) 39.
- <sup>53</sup> Nikolaos Damaskenos 63. *Fragmentum*. (Jacoby: *Die Fragmente der griechischen Historiker* II.)
- <sup>54</sup> Arrianos: *Anabasis* I. 17 (E. I. Bobson. London 1961. Loeb Classical Library).
- <sup>55</sup> Strabo XXIV. 1, 19 p. 639c. Von Ortygia sagt er: *διαπορεῖς ἄλσος παντοδαπῆς ὕλης, καταρίττον δὲ τῆς πλείστης*.
- <sup>56</sup> Böckh op. cit. II. 28 und Anm. 178.
- <sup>57</sup> Strabo IX. 3, 4. p. 419c.
- <sup>58</sup> Dittenberger: *Sylloge Inscriptionum Graecarum* I<sup>3</sup> 10.
- <sup>59</sup> Xenophon: *Anabasis* V. 7–8.